A Pluralidade Singular da Antropologia

MARIZA G. S. PEIRANO

"É no Brasil que me acontece viver"

Mário de Andrade

Este exercício é modesto em extensão, mas ambicioso no objetivo. Tenho como propósito discutir a relação entre perspectivas teóricas e o meio histórico e sócio-cultural no qual se desenvolvem, tema que toca de leve a grande questão da universalidade da ciência. Herança do século XIX, a idéia de que uma ciência da sociedade e da história era possível se relaciona a dois problemas contemporâneos: o primeiro, herdamos do modernismo, quando se pensou na possibilidade de um concerto das nações, no qual o Brasil teria o seu acorde próprio. Na situação atual, a questão diz respeito à possibilidade de uma ciência social com colorido próprio e se refere, portanto, ao nosso contexto específico. O segundo constitui-se em problema teórico de longo alcance, para o qual aqueles que não estão no centro político de produção intelectual possam trazer uma visão inovadora: depois de identificar o universalismo com o que era produzido na Europa – "para nós, a Europa já é o universal", nos diz Antonio Candido – é talvez hora de somarmos esforços a outras tradições das ciências sociais que ambicionam construir uma visão universalista mais genuína.

O tema deste trabalho remonta, portanto, ao iluminismo – a questão da universalidade da ciência, valor ideológico a que, consciente ou inconscientemente, aderimos no propósito de criar conhecimento intercomunicável –, mas inclui a questão da diversidade através de um tratamento microscópico e comparativo. Neste sentido, ao tomar como objeto de estudo o próprio pensamento an-

Anuário antropológico/87
Editora Universidade de Brasília, 1990

tropológico, discuto o possível paradoxo entre o valor universalista no qual a antropologia foi gerada (e para o qual contribui como modalidade de discurso moderno) e os postulados particularistas e relativizadores da disciplina. A antropologia está presente, portanto, em vários níveis: como objeto de análise, como postura de conhecimento, como questionamento teórico.

É talvez lugar comum dizer que os interesses de uma determinada disciplina variam ao longo do tempo e que problemas considerados "científicos" em uma época podem se transformar em "crenças" no momento seguinte. Na antropologia, é possível observar o desenvolvimento dos estudos de parentesco, magia, religião, organização social, simbolismo, tanto pela seqüência dos tópicos quanto pelas perguntas a que cada um deles foi submetido ao longo do último século. Mas, a afirmação de que "para a antropologia tudo é culturalmente determinado (...), tudo, exceto ela mesma" (McGrane, 1976: 162) talvez não tenha recebido a devida atenção.

Nos últimos anos, alguns esforços começaram a se direcionar para este problema, especialmente em simpósios e congressos internacionais reunindo especialistas de várias nacionalidades. Chama-se a atenção para a existência de uma *indigenous anthropology,* questiona-se uma "antropologia periférica", discute-se a influência de países centrais na antropologia do terceiro mundo e a necessidade de autodeterminação local[1]. O nome da disciplina é freqüentemente usado no plural, isto é, "antropologias", o que indica uma aparente conotação pluralista. No entanto, é interessante notar que o plural, geralmente, não inclui as chamadas antropologias do "centro", que continuam a gozar do privilégio do singular.

Minha perspectiva é diferente pois que, ao tratar da pluralidade da antropologia como sistema de conhecimento, procuro dar sentido a qualquer contexto no qual ela se legitima. Minha atitude é, portanto, a de examinar *uma* antropologia, mas incluindo suas várias versões, no que talvez possa se expressar como uma "antropologia no plural". Isto implica, de um lado, o reconhecimento de uma *scholarship* partilhada e, de outro, a intenção de dar conta de uma visão sociológica da disciplina. Depois de observar o caso brasileiro em trabalhos anteriores (Peirano, 1981, 1985) e compará-lo com a antropologia/sociologia desenvolvida na França, Alemanha e Índia, sugiro os seguintes

1. Para os simpósios internacionais, ver especialmente Fahim, 1982 e o número 47 da revista *Ethnos,* 1982. Para a idéia de uma "antropologia periférica", consultar Cardoso de Oliveira, 1988. Um apelo para a autodeterminação local da sociologia na Índia está em Uberoi, 1968. O plural "antropologias" é usado por Stocking, 1982 e Marcus & Fischer, 1986, por exemplo.

pontos de partida: 1) que o pensamento do antropólogo é parte da própria configuração sócio-cultural na qual ele emerge; 2) que os contextos sócio-culturais ideologicamente predominantes no mundo moderno são os estados-nações[2]; 3) que as representações sociais da nação não são uniformes; 4) que, dado que o desenvolvimento da antropologia coincidiu e se vinculou à formação das nações-estado européias, a ideologia de construção nacional (*nation-building*) é um parâmetro e sintoma importante para a caracterização das ciências sociais onde quer que elas surjam.

Visto desta forma, o problema é tão antigo como Durkheim, Weber e Mauss. Existem infinitas maneiras de exemplificar o problema de maneira comparativa. Escolho, entre elas, os trabalhos de dois grandes pensadores contemporâneos: Norbert Elias e Louis Dumont. As semelhanças entre os tópicos que discutiram e as diferenças nas maneiras como os discutiram permitem relacionar teoria e contexto. Levo em consideração, também, a densidade e poder teóricos de suas propostas e o fato de que, se não são propriamente exóticos para nós, estão suficientemente distantes, geográfica e politicamente, para permitir um exercício de estranhamento. A comparação entre os dois permite que se levante alguns pontos da ideologia intelectual alemã (simbolizada aqui por Elias) e francesa (através de Dumont). É interessante notar que a semelhança dos caminhos intelectuais que ambos traçaram parece não ter sido notada por nenhum deles. Elias e Dumont são relativamente contemporâneos: Elias nasceu em 1897, Dumont em 1911. Outro ponto de convergência é que tanto Elias quanto Dumont, como é freqüente no caso de *scholars* das duas nacionalidades, elegeram eles mesmos, reciprocamente, a Alemanha e a França como casos privilegiados de comparação em vários de seus trabalhos.

Num segundo momento, retorno a Dumont para então compará-lo, não mais a Elias, mas a Lévi-Strauss, focalizando uma questão básica para a antropologia: se existe ou não possibilidade de que o conhecimento antropológico seja reversível ou, em outras palavras, se o modo de conhecer próprio à disciplina é particular a certos contextos ideológicos ou, ao contrário, universal.

Em certo sentido, este exercício replica uma linha que explorei anteriormente, no contraste entre Louis Dumont e M. N. Srinivas, quando procurei

2. Em 1920, Marcel Mauss já afirmava que o homem como "cidadão do mundo" era a conseqüência de uma teoria abstrata do homem e chamava a atenção para o fato de que o internacionalismo se constituía em um desenvolvimento equivocado do individualismo. Ver Mauss, 1972 [1920] e Dumont, 1970: 93.

analisar por que os pontos de vista dos dois autores – um francês, o outro, indiano – nunca puderam se compatibilizar (Peirano, 1987). No caso atual, a comparação se dá entre dois pares de autores europeus e procuro refletir sobre os pontos de diferença tanto quanto de convergência. Na medida em que Dumont é visto por mais outro ângulo, este trabalho amplia a discussão anterior.

Elias

Elias, primeiro. Este intelectual de origem germânica, só recentemente descoberto no resto da Europa e Estados Unidos, propõe um estudo da civilização ocidental através do comportamento cotidiano, ou da "história das maneiras" no Ocidente. *The Civilizing Process* (Elias, 1978, originalmente, 1936), sua obra mais conhecida, inicia com uma comparação entre os conceitos de "civilização" e de "cultura" na Alemanha, chamando a atenção para os processos sociogenéticos que os geraram.

Para Elias, os processos sociogenéticos imprimem certas características duradouras nos conceitos sociais. Ele observa, por exemplo, que, atualmente, o conceito de "civilização" tanto expressa a autoconsciência do Ocidente quanto a consciência nacional de determinado país. Contudo, "civilização" não tem sempre o mesmo sentido e Elias escolhe a França e a Alemanha para discutir as diferenças, à luz do contraste com o conceito de "cultura". A análise remonta à segunda metade do século XVIII, quando os dois conceitos foram formulados pela primeira vez; o objetivo de Elias é identificar os componentes e traços principais de cada um para, em seguida, analisar ás bases sociais que permitiram o seu desenvolvimento.

A primeira diferença entre o conceito de *civilização* (originário da França) e o conceito germânico de *cultura* reside no fato de que civilização pode se referir tanto a fatos políticos quanto econômicos, religiosos, técnicos, morais ou sociais. Cultura, no entanto, refere-se, essencialmente, à esfera intelectual, artística e religiosa, favorecendo, assim, uma nítida linha divisória entre o intelecto, a arte e a religião de um lado, e os fatos econômicos, políticos e sociais de outro. Acrescente-se ainda que o conceito de civilização descreve um processo, ou o resultado de um processo, enquanto o conceito de cultura tem uma relação menos direta com os aspectos de mudança. Além disso, o conceito de civilização não considera diferenças nacionais entre os povos; civilização enfatiza o que é comum a todos os seres humanos, aparentemente expressando a auto-afirmação de povos cujas fronteiras e identidades nacionais

estão, há muito, tão plenamente estabelecidas que tornaram a discussão desnecessária. Em contraste, cultura dá ênfase especial às diferenças nacionais e à identidade particular dos grupos (tendo sido, talvez por esta razão, apropriada tão facilmente pela antropologia).

Estes significados se relacionam intimamente à posição da *intelligentsia* das sociedades francesa e germânica que os geraram no século XVIII. Inicialmente desenvolvidos por determinadas classes sociais, estes conceitos foram posteriormente apropriados como elementos nacionais e usados como antítese um do outro.

O conceito de *kultur* expressa, antes de mais nada, o estrato intelectual da classe média alemã: os intelectuais na Alemanha constituíam-se numa camada social pequena e dispersa mas, à sua maneira, individualizada em alto grau. Os intelectuais não constituíam, como a côrte, um círculo fechado. Composto predominantemente de administradores e servidores civis, o estrato intelectual da universidade equivalia à situação da classe média frente à côrte. Neste contexto, o desenvolvimento do conceito de cultura e os ideais que ele continha refletiam a posição da *intelligentsia* frente ao centro de poder. Sem uma base social significativa, e constituindo-se na primeira formação burguesa da Alemanha, os intelectuais desenvolveram uma auto-imagem burguesa e idéias específicas de classe média num contexto de extrema fragmentação política.

Na França, deu-se o inverso. Os membros da *intelligentsia* francesa tinham um lugar certo na estrutura social e se mantinham coesos numa *bonne société,* mais ou menos unificada e central. O orgulho da aristocracia francesa sempre foi considerável e a ênfase nas diferenças de classe sempre muito importante, mas é como se as divisórias entre as classes fossem mais frágeis: o acesso à aristocracia e, portanto, a assimilação de outros grupos, sempre teve um papel muito mais significativo do que na Alemanha. Assim, uma profusão de pensadores emergiram das classes médias (Voltaire e Diderot, inclusive); estes talentos eram recebidos e assimilados sem muita dificuldade pela sociedade cortesã de Paris. Assim, no começo do século XVIII, já não havia diferença considerável entre maneiras e etiquetas dos grupos de liderança burguesa e a aristocracia palaciana.

O contraste com a posição da *intelligentsia* na Alemanha é simbolizado no comentário de Goethe sobre Mérimée: "Na Alemanha não é possível produzir-se um trabalho tão maduro em tão tenra idade. Não que seja culpa do indivíduo, mas do estado cultural da nação e da grande dificuldade que todos experimentamos em nos desenvolver em isolamento" (Elias, 1978: 28). O

isolamento e a fragmentação caracterizavam a vida intelectual na Alemanha a tal ponto que, se na França a conversação foi sempre uma das formas mais importantes de comunicação, considerada, inclusive, uma arte, na Alemanha, foi o livro o meio privilegiado de transmissão de idéias. Este fato foi em parte responsável pelo desenvolvimento de uma língua escrita precocemente unificada na ausência de uma linguagem oral correspondentemente homogênea.

No século XIX, com a ascensão das classes médias, as características sociais específicas de classe gradualmente transformaram-se em características nacionais. A antítese entre civilização e cultura passou a refletir a auto-imagem germânica e a apontar para diferenças de legitimação, caráter e comportamento naquele contexto. De diferença de classe os conceitos foram transportados para a distinção nacional entre a Alemanha e outras nações, de tal modo que, depois da Revolução Francesa, a idéia de uma aristocracia alemã diminuiu, enquanto a idéia dos poderes ocidentais avançou; o conceito de civilização e a idéia de um ser humano "civilizado" passaram a se relacionar à imagem da França.

Ao constatar este processo, Elias tira uma conclusão importante: a de que, no século XX, a explicação para as crenças sociais não pode ter como base apenas as referências de classe, geralmente implícitas nas teorias sociológicas; é necessário que se leve em conta o desenvolvimento de ideais nacionais que transcendem as classes sociais (Elias, 1978: 241-2). Especificamente, Elias diz que a nação é um conceito tão significativo para representar a idéia de totalidade no mundo moderno que chegou a ser inadvertidamente utilizado, com suas nuances de permanência e integração, no conceito sociológico de "sistema social" (Elias, 1978: 242).

Dumont

Vejamos agora Dumont. Enquanto Elias é *definido como historiador social* e sociólogo, Dumont é visto como o antropólogo fiel à tradição maussiana que, partindo do estudo da civilização indiana, voltou seu interesse, em termos comparativos, para a moderna ideologia ocidental.

Dumont vê a diferença entre a sociedade moderna e as sociedades tradicionais em geral por uma revolução mental que ele chama de "revolução individualista". Nas sociedades tradicionais, a orientação de cada ser humano particular se volta para os fins prescritos pela sociedade. De maneira diversa, na sociedade moderna, a principal referência de valor ideológico recai nos atributos, direitos e bem-estar de cada ser humano individual, independente-

mente de sua posição na sociedade. No primeiro caso, o homem é considerado, essencialmente, um ser social, derivando sua própria humanidade da sociedade da qual ele é parte – caso de ideologia "holista" –; no segundo, cada homem é um indivíduo da espécie, é uma substância com existência própria, havendo uma tendência a reduzir, a obscurecer ou mesmo a suprimir o aspecto social da sua natureza – caso de ideologia "individualista" (Dumont, 1980, 1985).

Depois de chegar a esta formulação por contraste com a Índia, Dumont passou a se preocupar com o processo que gerou esta ideologia. Ele descreve uma tendência da religião cristã a fomentar a valoração individualista e, a partir daí, o processo no qual esferas autônomas de pensamento e ação foram desmembradas do corpo principal de valores. A primeira e mais importante delas foi a da Igreja, que deu lugar ao Estado e à política como categoria ideológica. Posteriormente, através de um outro processo de diferenciação, surgiria a esfera do econômico (Dumont, 1977).

A comparação com o renunciador hindu fornece a Dumont um modelo que lhe permite mostrar como algo da ideologia moderna estava presente nos primeiros cristãos e no mundo que os cercava. A religião teria sido o fermento essencial, *primeiro, na geração da fórmula individualista e, segundo, na sua* evolução. O que parece ter acontecido na história do Ocidente é que o valor do indivíduo fora-do-mundo do início do cristianismo (e que também é encontrado no renunciador hindu) exerceu pressão sobre o elemento mundano antitético (holista) ao longo dos séculos. Por etapas, a vida mundana se contaminou pelo elemento extramundano, até que, finalmente, a heterogeneidade do mundo desapareceu em termos ideológicos. Neste campo moderno unificado, o holismo teria dado lugar a uma representação do mundo totalmente harmonizada com o valor individualista: o indivíduo-fora-do-mundo teria se convertido no moderno indivíduo-no-mundo.

No *plano das instituições*, a *relação foi estabelecida* pela Igreja, uma espécie de ponto de apoio do divino, e que se amplia, se unifica e se consolida lentamente. A partir de meados do século VIII, os Papas se arrogam uma função política importante: rompem seu vínculo com Bizâncio e assumem o poder temporal supremo no Ocidente. A Igreja pretende, a partir de então, reinar, direta ou indiretamente, sobre o mundo, o que significa que o indivíduo cristão passa a se comprometer no mundo num grau sem precedentes. Mas, chega o momento em que a Igreja, tornando-se mais mundana, leva para o domínio do político os valores absolutos e universais que eram dominantes na religião. Este, conclui Dumont, é o Estado moderno, porquanto ele não tem continuida-

de com outras formas políticas: ele é uma *Igreja transformada,* constituído, não de ordens ou funções, mas de *indivíduos.* Por sua vez, a nação passa a representar o tipo de sociedade correspondente ao reino do individualismo como valor.

Com o surgimento dos projetos nacionais, uma interessante diferença passa a marcar a concepção de nação na França e na Alemanha (Dumont, 1971). Dumont mostra como, na ideologia moderna em geral, o conceito de nação apresenta duas facetas, simultaneamente: tanto um conjunto de indivíduos quanto um indivíduo coletivo. Destas possibilidades emerge a variante francesa, que define nação como o tipo de sociedade global cujos membros não têm consciência de serem, antes de tudo, seres sociais e sim, como tantos outros, apenas personificações do homem em abstrato. Já os alemães teriam conseguido o feito de ver o homem, simultaneamente, como indivíduo e como ser social. No pensamento alemão, o indivíduo abstrato torna-se concreto e o universal existe apenas sob formas particularizadas. Tomando estas duas possibilidades, Dumont conclui que a variante francesa contém o individualismo em sua forma elementar, enquanto na versão alemã o individualismo está presente de forma complexa e coletiva. Em outras palavras, a variante francesa é direta e cosmopolita; a alemã é nacional e coletiva.

Semelhanças e diferenças

As semelhanças entre os dois autores não são poucas. Apesar de Elias estar interessado na análise dos conceitos de civilização e cultura e Dumont nas versões francesa e alemã do conceito de nação, ambos ambicionam, a longo prazo, alcançar uma explicação para o fenômeno conhecido como "Ocidente". Os dois usam como termos de comparação a França e a Alemanha e ambos reforçam as conclusões individuais do outro: Elias vê o conceito francês de civilização como que esmaecendo as diferenças entre os povos e o conceito de cultura, germânico, enfatizando as diferenças nacionais e a identidade particular dos grupos. De forma paralela, Dumont mostra o aspecto cosmopolita da ideologia francesa através da análise do conceito de nação, enquanto vê os alemães utilizarem-se do mesmo conceito, enfatizando o componente particularista dos povos por ele representados.

Vejamos as diferenças agora. Em primeiro lugar, a unidade de análise escolhida: Elias está preocupado com o processo sociogenético pelo qual dois conceitos se desenvolvem em diferentes contextos e, a partir daí, ele estuda o processo civilizatório ocidental. O procedimento de Dumont chega a

ser quase inverso; o interesse principal explícito para ele é a ideologia ocidental (ou moderna), através da qual vislumbra variantes em um de seus conceitos centrais – a nação. Em segundo lugar, a abordagem de cada um: Elias focaliza, primeiro, as diferenças nacionais e a identidade particular dos grupos com o objetivo de entender um processo mais geral, uma postura que revela a tradição germânica da qual faz parte. Já Dumont, ancorado na tradição francesa, toma como unidade de análise um objeto cosmopolita por excelência – a ideologia ocidental moderna como um todo, onde as diferenças nacionais são subunidades ou subculturas. Finalmente, o procedimento teórico: enquanto Elias conecta o mundo das idéias com a posição social de seus autores, Dumont propõe o nível ideológico como condição *sine qua non* para transcendê-lo. Em outras palavras, Elias se pergunta quem desenvolve que tipos de conceitos e relaciona seus portadores com a maior ou menor proximidade aos centros de poder, incluindo aí o papel centralizador ou fragmentário destes centros. Dumont concebe as idéias como representações sociais e é no texto como etnografia que vai procurar os valores e os conceitos, independentemente do papel ou posição social de seu autor. (É talvez por ver o mundo das idéias como fenômeno universal que Dumont sinta necessidade de justificar que não faz propriamente uma antropologia; Dumont, 1977).

A conclusão desta comparação pode ser resumida em uma proposta: a de que, apesar de semelhanças e diferenças, e mesmo através delas, Elias e Dumont surgem como instâncias exemplares de suas próprias teorias – nos dois casos, abordagens, unidades de análise e enfoques teóricos refletem a origem sócio-cultural de seus autores. Elaborando: nos termos de Elias, é como se ele, coerente com sua herança germânica, se preocupasse mais com "cultura", enquanto Dumont focaliza tipos "civilizatórios". Já nos termos de Dumont, é como se Elias se orientasse em referência a nacionalidades e ele mesmo, Dumont, em termos mais cosmopolitas de quem já ultrapassou o estágio do questionamento nacional.

Neste ponto, é interessante notar que dois outros pensadores ilustres, Durkheim e Weber, também podem ser contrastados no fato de o primeiro, francês, ter colocado em foco as representações coletivas, enquanto o segundo, alemão, ter partido do indivíduo. Tal oposição faz com que os dois fundadores da sociologia curiosamente invertam suas tradições nacionais predominantes – e, neste contexto comparativo, reafirmem-nas –, fato que não passou desapercebido a Dumont (Dumont, 1985: 211).

Se, então ideologias nacionais estão impressas nas teorias sociológicas – replicadas ou invertidas –, podemos tirar algumas conclusões: primeiro, que o pensamento social científico goza de uma "*relativa autonomia*" (Elias, 1971) em relação ao contexto social no qual se desenvolve. O contexto social estabelece os parâmetros dentro dos quais maior ou menor validade científica é reconhecida (ou maior ou menor relevância aceita), mas não a determina. Elias e Dumont mostram que conclusões similares podem ser alcançadas, mesmo quando as premissas das quais partem são diferentes.

Segundo, a comparação acima reforça a sugestão de que é necessário uma maior reflexão sobre o relacionamento entre as ciências sociais e ideologias nacionais. Foi o próprio Elias quem observou que estas, geralmente, representam a nação como algo muito velho e imortal quando, na realidade, as sociedades assumiram o caráter de nações-estado na Europa somente a partir da segunda metade do século XVIII (Elias, 1972). No caso presente, a comparação entre os dois autores mostra, também, como França e Alemanha se vêem como *significant other* uma da outra.

Terceiro, se o conhecimento é o mesmo e os resultados semelhantes, independentemente do contexto no qual é produzido, então Lévi-Strauss teria razão, quando postula a reversibilidade do conhecimento antropológico e a universalidade do saber.

Para Lévi-Strauss, todos nós partilhamos uma mesma humanidade, uma mesma capacidade inata de estruturação de pensamento. O fato de Norbert Elias e Louis Dumont chegarem a conclusões paralelas, apesar dos pressupostos diferentes de que partem, serviria apenas como confirmação para quem chega a afirmar que, até mesmo no estudo de sociedades primitivas, o resultado é o mesmo "quer o pensamento dos índios sul-americanos tome corpo sob a ação do meu, ou o meu sob a ação do deles". Para quem não vê diferença fundamental nos resultados obtidos no estudo entre sociedades as mais diversas, as diferenças entre Elias e Dumont não teriam maior significado.

Para Louis Dumont, no entanto, a questão é outra. Aqui retomamos a discussão anterior, sobre a importância do contexto que produz o conhecimento. De maneira diferente de Lévi-Strauss, para Dumont o pensamento antropológico não é reversível porque não existe simetria entre o pólo moderno no qual a disciplina se situa e o pólo não-moderno, freqüentemente representado no objeto de estudo. Para Dumont só existe *um* tipo de antropologia e ela é o pro-

duto da ideologia ocidental com sua característica tendência para o pensamento comparativo em termos universais. A antropologia se define pela hierarquia entre o valor universal e o holismo do objeto de estudo, o que elimina a possibilidade de se pensar uma multiplicidade de antropologias, correspondente a uma multiplicidade de culturas.

Por um lado, então, Dumont assume uma perspectiva histórica e sociológica: a antropologia/sociologia desenvolveu-se no período no qual os ideais de *nation-building* floresceram. Ela é filha da Restauração e seu surgimento correspondeu a uma reação ao desencanto trazido pela experiência da Revolução e seus dogmas (Dumont, 1980). Ela é também o resultado da descrença no programa socialista de substituir deliberadamente princípios organizacionais para fazer face à arbitrariedade das leis econômicas. Resultam daí dois tipos de sociologia: uma, que meramente replica a ideologia dominante e vê primeiro os indivíduos para vê-los depois em sociedade. Este "individualismo metodológico" se contrapõe a outra perspectiva, que vê o homem como ser social e considera o fato global da sociedade como irredutível a toda e qualquer composição (perspectiva a que Dumont adere).

Por outro lado, contudo, a postura de Dumont nos coloca frente a um impasse: depois de aceitar "subculturas" ou "variantes ideológicas" no mundo ocidental, ele assume uma atitude rígida ao postular apenas *uma* possibilidade para a antropologia. Se Lévi-Strauss pode estar equivocado nas suas expectativas humanistas, já que está em aberto a questão do possível interesse das culturas que foram objeto da antropologia de tomar as sociedades dos antropólogos como objeto de especulação, não há por que assumir a posição oposta, que não leva em consideração definições e projetos nativos diversos para a própria disciplina. Não foi Dumont mesmo quem anteriormente havia proposto que qualquer objeto ideológico tem uma existência própria (Dumont, 1977)? Se assim é para a categoria "economia", por que não para a antropologia? Olhar a diversidade de uma ciência torna-se, neste contexto, parte de um projeto mais amplo, i. e., uma possível antropologia do pensamento social moderno, projeto que remonta à tradição durkheimiana e que se insere, apropriadamente, na proposta de Dumont. Ao falar sobre uma "antropologia no plural", então, procuro chamar a atenção para dois níveis interligados: um, no qual a antropologia é *singular,* no sentido duplo de "única" e "sui-generis"; o outro, no qual ela é também, como qualquer fenômeno social, susceptível de manifestações de diversidade ou *pluralidade.*

Mariza G. S. Peirano

Nacionalidades Antropológicas

Os antropólogos podem se vangloriar, na comparação com outros cientistas sociais, de estarem entre aqueles que melhor e com mais consenso partilham ancestrais e linhagens comuns, através dos quais iniciam os estudantes, quer estejam no Brasil, nos Estados Unidos, na Inglaterra, na Austrália, no Japão ou na Índia. Um curso de história e teoria antropológica pode variar no que diz respeito ao período contemporâneo e às figuras locais mais significativas, mas há de se ler Durkheim, Mauss, Morgan, Frazer, Malinowski, Boas, Radcliffe-Brown, Evans-Pritchard, Lévi-Strauss. Não há por que não cultivar esta "tradição". Na verdade, é justamente pela segurança que dela se obtém em termos teóricos, e na pragmática de uma possível comunicação internacional, que também se pode observar que contextos nacionais e, especificamente, ideologias de *nation-building,* deixam sua marca nos "acordes antropológicos", quer centrais, como em Elias e Dumont, quer nos contextos chamados periféricos. Em outras palavras, este discurso moderno que é a antropologia assume política e eticamente diferentes tonalidades, de acordo com o contexto no qual se desenvolve, o que não lhe tira a característica universalista.

Estas idéias não são novas: há quase um século Durkheim já havia indicado a afinidade entre ciência e religião como sistemas de representação. Se a antropologia avançou no estudo da religião, é possível trazer estes resultados para a auto-reflexão dentro da disciplina. No que se segue, apresento breves e rápidas questões, no propósito de sugerir o alcance desta proposta nos dias atuais. Uma observação, por exemplo, é a de que, se uma abordagem cultural surgiu na Alemanha holista, e se a França cosmopolita inventou a civilização, uma teoria com compromissos políticos desenvolveu o conceito de "fricção interétnica" no Brasil, enquanto um contexto religioso fez da análise interpretativa do hinduísmo um possível símbolo de nacionalidade na Índia. E os antropólogos? Trajetórias individuais também mostram a marca do mesmo fenômeno: enquanto Florestan Fernandes abandonou a abordagem antropológica dos extintos Tupinambá em favor do "confronto com a sociedade" simbolizada nas relações entre negros e brancos, J. P. S. Uberoi redirecionou seu foco de interesse, deixando a reanálise do material clássico do Kula pela opção ética de questionar os ocidentais na sua auto-interpretação – o tema foi a análise de Goethe como cientista[3] –; o próprio Dumont, depois de "colocar-

3. O conceito de fricção interétnica foi desenvolvido por Roberto Cardoso de Oliveira na década de 60 (Cardoso de Oliveira, 1963); a interpretação do hinduismo nos termos indica-

se em perspectiva" estudando a Índia, retomou explicitamente o projeto maussiano de estudar o Ocidente como civilização. Nas trajetórias intelectuais, portanto, combinam-se (e às vezes sucedem-se) projetos universalistas e questões locais ou nacionais.

Outro ponto a ser registrado é o de que, em qualquer de suas diferentes concepções – como tradução, por exemplo (à la Evans-Pritchard), ou como generalização (à la Radcliffe-Brown), como interpretação (Geertz), como interpretação mútua (Madan), como reflexão especular (Dumont), ou ainda como possibilidade de um universalismo alternativo (Uberoi, Nandy) –, o problema é gerado a partir de um "nós" ideologicamente moderno, mesmo quando não é ocidental. Fica, portanto, a inevitabilidade de que a antropologia é ciência/disciplina concebida *dentro* e *para* o mundo moderno. É talvez por esta razão que o filósofo indiano A. K. Saran, na recusa desta modernidade, acusa Louis Dumont de "positivista" por tentar impor a dicotomia no universo monista que é o indiano.

E dentro do mundo moderno? Aqui, um outro fenômeno parece que começa a se difundir: trata-se da recusa de ser visto como "outro" por aqueles que inventaram a alteridade. No contexto da discussão deste trabalho, é possível discernir-se aí um indício de uma ideologia individualista: enquanto nativos mais "holistas" se sentem lisonjeados com a promessa de virem a figurar num futuro livro, nós, cientistas sociais, não aceitamos a posição de "encompassados" neste mundo onde somos todos iguais. Assim, dentro da própria disciplina, Dumont nunca foi bem aceito na Índia, quando procurou lá o espelho para o Ocidente; intelectuais progressistas sul-africanos levantam restrições à *naiveté* de Crapanzano na sua tentativa de proteger a identidade dos africaners; Geertz é questionado na Indonésia e, recentemente, nós, brasileiros, dispensamos a leitura positiva que Richard Morse faz da nossa herança ibérica porque, entre outras razões, não nos interessa o papel de "outro" para o autoquestionamento dos norte-americanos.[4] Fica, assim, aberta a questão da sujeição à alteridade no próprio meio acadêmico.

Finalmente, uma última observação: nos últimos tempos, a antropologia tem sido responsabilizada pelo relativismo exacerbado que parece dominar as

---

dos no texto, em Madan, 1987. Referências às trajetórias intelectuais de Florestan Fernandes e J. P. S. Uberoi, discutindo o papel do antropólogo como cientista e cidadão, estão em Peirano, 1985 e 1988.

4. Ver Coetzee, 1985 e 1986 para uma crítica a Crapanzano; e Morse, 1988 e Schwartzman, 1988, para o caso brasileiro.

elites intelectuais contemporâneas, que as fazem desprezar a razão e esquecer os ideais iluministas. A imagem subjacente a este questionamento é a de que a disciplina se constrói como um tipo de pensamento pós-iluminista, ou até pós-modernista, que legitima a irracionalidade e a desordem[5], quando não estimula a vulgarização das ciências sociais[6]. Talvez seja este o momento, então, de relembrar que tanto a proposta de ampliar o discurso das possibilidades humanas, como quer Geertz, quanto a proposta de que se pense um modelo alternativo para o universalismo ocidental, como querem Uberoi e Nandy, intenções geradas em lados opostos do planeta, têm uma só inspiração: o aspecto essencialmente humanista, de origem européia, que está na base e na gênese da antropologia. É tarefa dos antropólogos, então, dependendo de seus projetos intelectuais, sejam biográficos e/ou sociais, e do papel que lhes cabe frente aos centros de poder, produzir discursos que tenham tanto a capacidade de se somar na singularidade de uma "antropologia no plural" quanto a de contribuir significativamente para o contexto ideológico no qual lhes acontece viver.

Agradecimentos

Agradeço a Alcida Rita Ramos os comentários certeiros e a paciência de ler várias versões deste trabalho.

5. Junto aos filósofos críticos, a antropologia se transformou no vilão da fábula sobre "a coruja e o sambódromo" (Rouanet, 1988).

6. Ver Reis, 1988.

BIBLIOGRAFIA

CARDOSO DE OLIVEIRA, R. 1963. Aculturação e "Fricção" Interétnica. *América Latina*, vol. 5: 33-45.

——— 1988. *Sobre o Pensamento Antropológico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

COETZEE, J. M. 1985. Listening to the Afrikaners. *New York Review of Books*, 14 de abril.

——— 1986. Tales of Afrikaners. *New York Times Magazine*, 19 de março.

DUMONT, L. 1970. *Religion, Politics and History in India*. Paris: Mouton.

——— 1971. Religion, Politics and Society in the Individualistic Universe. *Proceedings of the Royal Anthropological Institute for 1970:* 31-41.

——— 1977. *From Mandeville to Marx*. Chicago: University of Chicago Press.

——— 1980. *Homo Hierarchicus* (3ª ed.) Chicago: University of Chicago Press.

——— 1985. *O Individualismo*. Rio de Janeiro: Rocco.

ELIAS, N. 1971. Sociology of Knowledge. *Sociology*, vol. 5, Nº 2 e 3: 149-168 e 355-370.

——— 1972. "Processes of State-formation and Nation-building" In *Transactions of the 7th World Congress of Sociology* vol. IV: 274-284. Genebra: International Sociological Association.

——— 1978. [1936]. *The Civilizing Process*. Nova Iorque: Urizen Books.

FAHIM, H. (org.). 1982. *Indigenous Anthropology in Non-Western Countries*. Durham: Carolina Academic Press.

MADAN, T. N. 1987. *Non-Renunciation. Themes and Interpretations of Hindu Culture*. Oxford: Oxford University Press.

MARCUS, G. e M. FISCHER. 1986. *Anthropology as Cultural Critique*. Chicago: University of Chicago Press.

MAUSS, M. 1972 [1920]. *Sociedad y Ciencias Sociales. Obras III*. Barcelona: Barral Editores.

McGRANE, B 1976. *Beyond Europe: An Archaeology of Anthropology From the 16th to the Early 20th Century*. New York University: Dissertação inédita de Ph.D.

MORSE, R. 1988. *O Espelho de Próspero*. São Paulo: Companhia das Letras.

PEIRANO, M. G. S. 1981. *The Anthropology of Anthropology: the Brazilian Case*. Harvard University: Dissertação inédita de Ph. D.

——— 1984. A Antropologia Esquecida de Florestan Fernandes. *Anuário Antropológico/82:* 15-49.

——— 1985. O Antropólogo Como Cidadão. *Dados*, vol. 28, Nº 1: 27-43.

——— 1987. A Índia das Aldeias e a Índia das Castas. *Dados*, vol. 30, Nº 1: 109-122.

——— 1988. Are You Catholic? Relato de Viagem, Reflexões Teóricas e Perplexidades Éticas. *Dados*, vol. 31, nº 2: 219-242.

REIS, F. W. 1988. Notas Sobre Ensino e Pesquisa Atuais em Ciência Política. Comunicação apresentada no Simpósio "Por uma Política Científica Para as Ciências Sociais", ANPOCS, Teresópolis, 19-21 de agosto.

ROUANET, S. P. 1988. Entrevista em Caderno de Idéias. *Jornal do Brasil*, 24 de setembro.

SCHWARTZMAN, S. 1988. O Espelho de Morse. Manuscrito (a sair em Novos Estudos CEBRAP).

STOCKING, G. 1982. A View From the Center. *Ethnos*, vol.47 (I-II): 172-186.

UBEROI, J. P. S. 1968. Science and Swaraj. *Contributions to Indian Sociology* (NS) Nº 2: 119-128.